

O “PROBLEMA DO ABSOLUTO” NA FUNDAÇÃO DE NOVAS COMUNIDADES: PENSANDO ARENDT ENTRE DERRIDA E AGAMBEN

Rodrigo Ponce Santos¹

Resumo: Este ensaio divide-se em três partes. Em primeiro lugar, reconstituo os principais argumentos de Hannah Arendt, em *Sobre a Revolução*, a respeito do que ela denomina o “problema do absoluto” na fundação de novas comunidades políticas; sobretudo o modo como a questão aparece na Revolução Americana. Em seguida, apresento a interpretação de Bonnie Honig, que busca contrapor e conciliar as leituras de Arendt e Jacques Derrida sobre a Declaração de Independência dos Estados Unidos. Por fim, sugiro que o problema da fundação e permanência das comunidades, embora apresente-se de modo distinto, pode ser lido à luz das investigações de Giorgio Agamben sobre o juramento como princípio político.

Palavras-chave: Absoluto – fundação – confiança – comunidade – performativo.

Se esta fé nas relações humanas é removida, quem não se dá conta de quão grande será a desordem e da horrível confusão que se seguiria?

Agostinho

Por fazer aquilo que é dito chama-se de fé.

Cícero

I

No primeiro capítulo de *Sobre a Revolução*, em que procura traçar a história do conceito de *revolução* e seu significado, Arendt observa que a palavra não fazia parte do vocabulário político no momento em que Maquiavel assistia a constante derrubada de governantes e a substituição das formas de governo nas cidades-estado italianas. Daí o florentino ter ainda utilizado termos clássicos como *mutazioni*, *variazioni* e *alterazioni* para pensar tais acontecimentos. No entanto, afirma Arendt, sua obra não deve ser lida como uma teoria sobre as mudanças na política. Antes, ele estaria interessado justamente em pensar o imutável. “O que define a grande pertinência de Maquiavel para uma história da revolução, da qual foi quase um precursor, é que ele foi o primeiro a pensar a possibilidade de fundar um corpo político permanente, constante e duradouro”.²

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná - UFPR.

² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 65.

Esta possibilidade – na verdade, uma tarefa – carregava consigo uma “dupla perplexidade”, através da qual se poderia compreender o papel assumido pela violência no pensamento de Maquiavel. Em primeiro lugar, o estabelecimento de uma comunidade remeteria às diversas lendas inaugurais registradas pela Antiguidade, tais como a morte de Abel por Caim e de Remo por Rômulo. Além disso, na medida em que a tarefa de fundação estava acompanhada pelo surgimento de uma esfera política exclusivamente secular, impunha-se a “tarefa de legislar, de criar e impor aos homens uma nova autoridade que, no entanto, devia ser concebida de forma que conseguisse *ocupar o lugar da velha autoridade absoluta, pois conferida por Deus*”.³ Este segundo aspecto, o mais importante para nossa investigação, teria levado Maquiavel a procurar uma “inspiração divina” no ato legislativo que funda uma nova comunidade.

O mesmo “apelo ao alto do Céu” é atribuído por Arendt aos homens das revoluções modernas. “Pois a falta de poder e a concomitante falta de autoridade têm sido a maldição que persegue o governo constitucional em quase todos os países europeus desde a abolição das monarquias absolutas”.⁴ Mas não se trata apenas de explicar a necessidade de uma autoridade absoluta pela circunstância em que uma revolução precisa substituir o poder sancionado pela religião. Embora esta explicação pareça “muito plausível” quando olhamos para a Revolução Francesa – em que a Vontade Geral toma o lugar da vontade do soberano, representante da vontade de Deus na terra – este não seria o caso da Revolução Americana, cujo precedente histórico é a monarquia limitada inglesa. Ainda assim, segundo Arendt, “a Revolução Americana não foi poupada ao problema mais complicado do governo revolucionário, o problema de um absoluto”.⁵

Não se trata de uma questão especificamente moderna. De fato, este “incômodo problema” teria florescido na encruzilhada histórica entre o declínio do Império Romano e a ascensão do Cristianismo, fincado raízes na tradição do pensamento político ocidental. O momento em que esvanecia a exemplar experiência de autoridade política do povo romano foi também o momento em que “o Verbo se tornou carne” e esta “encarnação de um absoluto divino na terra”⁶ pôde ser representada por vigários, bispos, papas, até encontrar a pessoa do rei e, depois dele, a soberania absoluta da nação, a vontade do povo. Em todas essas formas de restauração e preservação da ordem, a legitimação dos governos foi garantida por um novo tipo de autoridade, que emanaria de uma lei superior.

Mas este princípio absoluto revela-se arbitrário, pois se encontra fora de todo ordenamento jurídico. Este é o círculo vicioso que teóricos da Revolução Francesa, como Sieyès, tiveram que enfrentar e que permanece orientando parte considerável do pensamento político contemporâneo. O que explicaria o apelo ao divino em todas as revoluções modernas é o fato de que elas simplesmente não escaparam a essa lógica.

³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 68, grifo meu.

⁴ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 194.

⁵ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 207.

⁶ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 251.

Contudo, na medida em que exigiam a fundação de uma *nova* comunidade política, os fenômenos revolucionários expuseram o problema com uma nitidez que faltava às anteriores soluções de continuidade ou restabelecimento da ordem.

O mais espantoso para Arendt é que o problema tenha surgido também na Revolução Americana, em que os eventos ocorreram de modo bastante incomum. Os colonizadores do Novo Mundo teriam se distanciado da longa tradição política europeia quando, lançados no desconhecido continente, constituíram corpos políticos fundamentados tão somente em pactos e acordos mútuos. Parecia-lhes natural que a autoridade da Constituição Federal fosse derivada das “autoridades subordinadas” – os distritos, condados e municípios que elegeram os delegados das constituições estaduais – sem que fosse preciso recorrer a qualquer instância superior. Na verdade, Arendt encontra esta apurada percepção da força política dos acordos em um momento anterior à efetiva colonização, quando, impelidos por condições adversas de navegação ou pelo temor da aventura em uma terra sem leis, os peregrinos assinaram o Pacto do *Mayflower*. Este ato revelaria a

confiança em seu próprio poder, *dado e confirmado por ninguém* e fundado em nenhuma violência, de se reunirem num “corpo político civil” que, *mantido exclusivamente pela força da promessa mútua* “na presença de Deus e uns dos outros”, se supunha dotado de poder suficiente para “formular, constituir e regular” todas as leis e instrumentos de governo necessário⁷.

Mas se, por um lado, a aventura permitiu que eles se afastassem da prática política do Velho Mundo – tornando possível “a percepção simples e clara da estrutura elementar do empreendimento conjunto em si” e, com ela, a efetivação de “um acontecimento” que não responde a nenhuma teoria ou tradição⁸ – por outro lado, isto não teria sido capaz de alterar o quadro conceitual em que os revolucionários compreendiam suas próprias ações. A novidade política não foi seguida de um novo pensamento, pois este permaneceu atrelado a uma concepção tradicional de lei.

A confiança recíproca, embora seja o fundamento de todo poder político e tenha sido percebida enquanto tal, não parecia capaz de fundar uma nova autoridade que garantisse permanência e estabilidade às leis que constituíam a comunidade; para isto seria preciso encontrar uma “lei superior”, produzida por um “Legislador Imortal”, “o grande Legislador do Universo”.⁹ Esta concepção de lei, tomada como mandamento divino, é ainda herdeira daquela encruzilhada histórica em que o poder da Igreja passou a ocupar a vida pública; e distingue-se sobremaneira das antigas noções grega e romana. Nestas

⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 219, grifo meu.

⁸ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 225.

⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, pp. 236-237, 240.

últimas, a lei era pensada, respectivamente, como limite que circundava a cidade e como relação entre associados. Em todo caso, não se exigia um poder sobre-humano como fonte de autoridade.¹⁰

Somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano¹¹.

A Declaração de Independência dos Estados Unidos traz, além de um apelo explícito ao “Deus da natureza”, uma expressão que Arendt transforma em enigma: “*Nós consideramos estas verdades autoevidentes*”. O paradoxo reside entre o ato ou a posição assumida pelo enunciador que sustenta a veracidade de sua proposição e o fato de que aquilo mesmo que é sustentado impõe-se de modo imediato e irrefutavelmente, uma vez que é evidente. Trata-se, portanto, de uma afirmação *relativa* aos homens que entraram em acordo; mas também *absoluta*, na medida em que se apresenta forçosamente à razão ou à consciência de cada um, como “as verdades reveladas da religião ou as verdades axiomáticas da matemática”.¹²

Mas a verdade presente na Declaração, que diz respeito aos homens e suas leis, não é a mesma que encontra-se na matemática, nem se parece com a lei colocada por Deus no coração do homem. Ela exige o assentimento, enquanto as outras se impõem de modo “irresistível”. Para Arendt, uma “vaga consciência” dessa distinção deveria estar presente na mente Jefferson, seu redator, para que se visse forçado a esta passagem “um tanto incongruente”¹³, em vez de simplesmente afirmar que estas verdades *são* autoevidentes e não precisam de qualquer anuência. De todo modo, o documento revelaria a força do *pensamento* tradicional. Pois nem mesmo a excepcional *experiência* revolucionária norte-americana foi capaz de substituí-lo, guardando a necessidade de uma “inspiração divina” que confirmasse, como sagrada e irrefutável, a declaração sobre a qual se erige a comunidade.

¹⁰ Entre os gregos, o ato legislativo que constituía os limites da cidade era considerado pré-político, mas não supra-político, sendo característico da tirania a imposição de leis às quais o próprio legislador não devesse cumprir. A lei romana, por sua vez, dizia respeito às ligações que se estabeleciam entre os associados; eram tratados, acordos ou alianças. A lei, neste sentido, “é apenas aquilo que relaciona duas coisas, sendo portanto relativa por definição”, o que eximiria os romanos da “incômoda questão da validade absoluta delas” (ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 244).

¹¹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 245.

¹² ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 248.

¹³ ARENDT, *Sobre a Revolução*, pp. 249-250.

II

Arendt liga o problema do absoluto ao declínio da antiga autoridade política. Diversos são os intérpretes que tomam este diagnóstico, presente em muitos de seus escritos, como sintoma de nostalgia e pessimismo em relação à modernidade. Na contramão desta tendência, Bonnie Honig enxerga em sua leitura da Revolução Americana “um poderoso relato de uma prática de autoridade *para* a modernidade”.¹⁴ Elogio que não se furta a uma crítica bastante perspicaz.

O vigor dos pactos, acordos e promessas firmados entre os colonizadores norte-americanos estendeu-se, segundo Arendt, até a organização de corpos políticos autônomos, a formação dos governos estaduais e a Constituição da República. Esta experiência política nos forneceria um grande exemplo, diante do desafio de estabelecer instituições duradouras sem recorrer – como foi o caso tanto nos regimes absolutistas quanto na maior parte das revoluções modernas – à força de uma autoridade absoluta situada fora e acima do campo político. No entanto, como vimos, os Pais Fundadores também fizeram este apelo. O que demonstraria, na interpretação de Arendt por Bonnie Honig, uma “falta de fé” em suas próprias ações. Mais do que mera autopiedade, essa desconfiança tem importantes consequências políticas. Embora busque legitimidade, o recurso ao absoluto seria politicamente ilícito, ou melhor, não seria um ato político propriamente dito. “A ação exclusivamente política, na explicação de Arendt, não é a enunciação constativa e sim a performativa, um ato de fala que em si próprio traz ‘ao ser algo que não existia antes’”.¹⁵

A argumentação de Honig faz referência ao pensamento de John Austin, filósofo inglês que, nos anos cinquenta, mudaria o rumo dos estudos linguísticos ao questionar a supremacia da lógica formal em favor do estudo da linguagem ordinária. Resumidamente, a verdade de uma proposição, para a lógica formal, residiria na correta aplicação de códigos linguísticos a fim de descrever adequadamente um estado de coisas. Mas este modelo exclui uma série de enunciados comuns, que não podem ser compreendidos através das noções de verdade e falsidade. Tais enunciados são aqueles em que nossas palavras “não descrevem, relatam ou constata nada”; mas em que “proferir a sentença é, ou é em parte, o fazer de uma ação”.¹⁶ Em outras palavras, são aquelas em que *o dizer realiza o que é dito*; ele é um *ato de fala* (*speech act*). Alguns exemplos são o ato do batismo (“Eu nomeio este navio...”), o juramento ou a promessa (“Juro falar a verdade...”), o enlace matrimonial (“Eu aceito...”), a declaração (“Declaro guerra...”). Neste registro, os enunciados não são tomados como verdadeiros ou falsos, mas como *felizes* ou *infelizes* em realizar o que dizem, ou seja, a partir de sua *eficácia*. Para pensá-los, Austin introduz a

¹⁴ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 97.

¹⁵ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 99.

¹⁶ AUSTIN, *How To Do Things With Words*, p. 5.

noção de *enunciados performativos* em contraposição aos modos declarativos de asserção, que ele prefere chamar de *enunciados constativos*.

A leitura de Honig aproxima Arendt deste registro filosófico aparentemente distante, na medida em que enfatiza a afinidade entre *ação* e *discurso*, bem como a compreensão arendtiana da ação política como formadora de mundo. Neste sentido, a Declaração de Independência dos Estados Unidos – que Arendt define como “a maneira perfeita para que uma ação apareça em palavras”¹⁷ – não seria apenas um documento comprobatório, mas um legítimo ato de fala. Um ato, contudo, cuja integridade estaria ameaçada pela necessidade do absoluto. Pois a experiência política dos revolucionários norte-americanos já havia mostrado que, assim como a fonte do poder é a ação em conjunto que funda a comunidade, isto é, o ato de fala que declara o acordo mútuo, o próprio ato de fundação é a fonte da autoridade¹⁸. E nada mais. Segundo a própria Arendt: “é inútil procurar um absoluto para romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque este ‘absoluto’ reside no próprio ato de iniciar”¹⁹.

A contra-argumentação de Honig começa colocando em questão a rígida separação entre o que é acordado entre os homens e o que se impõe para cada um, entre a contingência e relatividade de suas ações e o caráter absolutamente necessário de uma verdade autoevidente ou, nos termos da teoria dos atos de fala, entre o performativo e o constativo.

Uma vez que Arendt rejeita os momentos constativos da Declaração e insiste que o poder de seu performativo Nós consideramos é a única fonte de autoridade para a república americana e sua Constituição, parece que o Nós da declaração (e de toda ação política) é a fonte de estabilidade na explicação de Arendt. (...) surge a pergunta: Como pode o Nós ser o garantidor de sua própria performance? Como ele pode funcionar como a única fonte de estabilidade para a República?²⁰.

A questão é formulada a partir da interpretação de Jacques Derrida sobre a Declaração de Independência, apresentada em uma conferência realizada nos Estados Unidos, em 1976. Na ocasião, ele não menciona o livro *Sobre a Revolução* de Arendt, mas o problema do absoluto aparece em uma configuração semelhante. Anunciando a intenção de colocar em jogo conceitos que se mostravam úteis em outros contextos – justamente a noção de atos de fala e uma teoria sobre a escrita performativa – Derrida apresenta o problema que orienta sua leitura: “Quem assina, e com qual assim chamado nome próprio,

¹⁷ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 176.

¹⁸ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 101.

¹⁹ ARENDT, *Sobre a Revolução*, p. 262.

²⁰ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 104.

o ato declarativo que funda uma instituição?”²¹ A questão se impõe na medida em que a declaração não descreve uma situação existente, mas a cria. Se o enunciado descritivo permite e até mesmo exige o afastamento do enunciador em relação ao que é descrito, na performance, pelo contrário, aquele que fala – ou assina – engaja-se naquilo que diz. Então, quem está *empenhado*²² neste ato?

Há diversos compromissos, diversas instâncias. Jefferson, o redator, representa os representantes. Estes falam em nome do povo. É o povo, então, que se declara livre e independente. Mas baseado em quê?

A ‘boa gente’ já se libertou e está apenas afirmando o fato dessa emancipação na [par] Declaração? Ou, antes, eles se libertaram no instante da e pela [par] assinatura desta declaração? Não se trata aqui de uma obscuridade ou de uma dificuldade de interpretação (...). Esta obscuridade, esta indecisão entre, digamos, uma estrutura performativa e uma estrutura constativa, é exigida a fim de produzir o efeito desejado²³.

De fato, diz Derrida, não há nenhum assinante antes da Declaração, pois ela própria torna legítima qualquer assinatura. Trata-se de um “evento fabuloso”, em que a assinatura “abre *para si mesma* uma linha de crédito, *seu* próprio crédito, de si mesma *para si mesma*”.²⁴

Eis que uma nova instância, uma “última instância” surge no texto de Derrida para explicar esta fábula. Pois o povo em nome do qual os representantes assinavam também assina em nome de algo: Deus, o Juiz Supremo, ou as leis da natureza por Ele criada. Para que a Declaração tenha sentido e efeito, deve ser jurada em Seu nome, o nome perfeito. Tomando como base essa passagem, Bonnie Honig conclui que nenhum ato de fala (uma declaração, uma fundação, uma promessa, etc.) está livre dessa *aporia* constitutiva da própria linguagem. Malgrado a obstinada tentativa arendtiana de manter aberto o espaço entre o absoluto e o relativo, o constativo e o performativo, a fim de garantir a pureza da atividade política, este espaço seria inevitavelmente preenchido por algum recurso ao absoluto. A própria Arendt, afirma Honig, teria preenchido este espaço com a “fábula” da Revolução Americana.

Contudo, Honig ainda procura conciliar as posições de Arendt e Derrida, sugerindo que, em vez de evitar a necessidade do absoluto, tomemo-la como motivo para uma *intervenção*. Assim, “não negamos o momento constativo da fundação, nem

²¹ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 8.

²² O duplo sentido que a palavra conserva em língua portuguesa pode ajudar a entender o que está em questão no compromisso performativo. Aquele que *empenha-se* neste ato não apenas se esforça, mas *penhora* a si próprio.

²³ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 9.

²⁴ DERRIDA, “Declarations of Independence”, p. 10.

sucumbimos a seu clamor irresistível. Nós resistimos”.²⁵ Tarefa que coincidiria com o pensamento arendtiano, pois o absoluto seria ilícito, no campo político, justamente porque não se presta ao acordo e ao desacordo. Uma interessante consequência desta estratégia encontra-se em nota,²⁶ mas vale ser destacada. A insistência em afastar da política tudo o que diz respeito ao irrefutável fez com que Arendt também desenhasse uma linha bastante rígida entre o espaço público e o privado. Mas esta polêmica distinção tornar-se-ia menos problemática se, em vez de isolarmos os assuntos privados, aqueles que parecem impor-se sem discussão e resistir a toda argumentação, nos puséssemos a contestá-los e a responder a eles publicamente.

III

Em *História da Mentira*, talvez o único momento em que se demora sobre Arendt, Derrida reclama da “ausência de uma verdadeira problemática do testemunho”²⁷ em sua obra. É verdade que o tema não é tratado especificamente em nenhum de seus escritos. Mas o que é o ato de fundação, longamente tematizado em *Sobre a Revolução*, senão uma declaração e um juramento? Não devem esses dois atos serem sempre testemunhados por alguém e em nome de alguma coisa?

A afinidade entre testemunho, juramento, declaração e fundação de uma comunidade política aparece com clareza em *O Sacramento da Linguagem*, de Giorgio Agamben. O juramento é ali apresentado como a “base do pacto político na história do Ocidente”.²⁸ É ele que proporciona estabilidade e permanência aos acordos humanos, como mostram os depoimentos dos antigos juristas. Mas o que garante sua eficiência? Nos termos da teoria dos atos de fala, o juramento não é pensado como a descrição de um acordo em termos adequados ou verdadeiros, mas como “um ato linguístico destinado a confirmar uma proposição significativa, garantindo sua verdade ou sua efetividade”.²⁹ Retornamos então à questão: quem ou que coisa garante a eficácia deste ato?

Agamben é cuidadoso em afastar o “equivoco preconceituoso” que insiste em submeter o juramento à força de uma “substância sagrada”.³⁰ Recorrendo a documentos gregos e latinos, ele afirma que não se deve buscar a origem desta prática em uma esfera mágico-religiosa anterior ao direito, pois desde sempre o juramento se apresenta “como uma fórmula promissória de caráter jurídico”³¹, ainda que mencione os deuses. Curiosamente, os próprios deuses parecem de algum modo submetidos ao juramento, como atestam depoimentos de Hesíodo e Aristóteles. Na tradição hebraica, por sua vez, as

²⁵ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 108.

²⁶ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 114, n. 15.

²⁷ DERRIDA, “História da Mentira: prolegômenos”, p. 33.

²⁸ PRODI apud AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 9.

²⁹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 13.

³⁰ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 19.

³¹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 26.

palavras de Deus também são juramentos. Ainda que o sejam na forma mais perfeita, pois tudo o que *diz*, Ele *faz*. “O juramento dos homens é, então, a tentativa de adequar a linguagem humana a este modelo divino, tornando-o, tanto quanto é possível, *pistos*, crível”.³²

Os conselhos de Cícero no *De officiis* também revelariam que a fé capaz de sustentar os acordos entre os homens não é senão a confiança no que é dito. O juramento é uma “afirmação religiosa” na medida em que aquilo que foi prometido deve ser mantido “como se Deus fosse testemunha disso”. Mas o que sustenta a promessa não é o temor aos deuses e sim a força (*vis*) do próprio juramento, que deriva da fé entre os homens.

É decisiva a argumentação com a qual Cícero fundamenta, nesse momento, a *vis* do juramento. Ela não diz respeito à ira dos deuses, que não existe (*quae nulla est*), mas à confiança (*fides*). A obrigatoriedade do juramento não deriva, portanto, segundo a opinião demasiadamente repetida pelos estudiosos modernos, dos deuses, que foram chamados apenas como testemunhas, mas do fato de que o mesmo se situa no âmbito de um instituto mais amplo, a *fides*, que regula tanto as relações entre os seres humanos, quanto aquelas entre os povos e as cidades. ‘Quem viola um juramento, viola a confiança’.³³

O que pode então significar o testemunho dos deuses? Segundo Agamben, não se trata do sentido técnico de testemunho, em que alguém comprova um fato. Pois o fato a ser comprovado é a própria enunciação, seu poder significante. Assim, aquilo de que os deuses são testemunhas é a própria linguagem.

(...) o Deus invocado no juramento não é propriamente a testemunha da asserção ou da imprecação, mas ele representa, ele é o próprio evento de linguagem no qual palavras e coisas se conectam indissolivelmente. Cada nomeação, cada ato de palavra é, nesse sentido, um juramento, no qual o *logos* (quem fala no *logos*) se compromete a cumprir a sua palavra, jura sobre a sua veridicidade, sobre a correspondência entre palavras e coisas que nele se realiza. E o nome do Deus nada mais é do que o sigilo dessa força do *logos* – ou, no caso em que ela deixa de existir no perjúrio, da maldição que assim foi efetivada.³⁴

³² AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, pp. 29-30.

³³ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 31.

³⁴ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 56.

Não se trata, portanto, da submissão dos homens à ordem ou à palavra divina, que serve apenas como exemplo do bem-dizer. Jura-se em nome de Deus porque este é o nome por excelência, aquele em que *ser* e *dizer* coincide, aquele que *é*. Mas toda linguagem nomeia e todo nome é um juramento. É o que estaria sugerido na investigação de Wittgenstein, em *Da Certeza*, sobre a segurança do nome próprio. Sem a certeza do nome, explica Agamben, não é possível falar ou julgar qualquer coisa. Mas “não se trata de uma certeza de tipo lógico ou empírico (...), e sim de algo parecido com uma ‘regra’ do jogo que é a linguagem”.³⁵ Jogo que implica um risco, pois aquele que fala não tem como garantir a eficácia de suas palavras senão empenhando-se nelas, colocando a si mesmo como fato decisivo.³⁶ É por essa fiança que ele alcança o crédito das outras pessoas, também elas participantes do jogo.

Arendt provavelmente concordaria com esta formulação, pois ela conserva elementos caros à sua compreensão da política, tais como a pura contingência das ações humanas (a incerteza de nossos ditos e feitos), a coragem de arriscar-se no âmbito público e o papel da confiança recíproca na constituição do mundo comum. Talvez o desfecho de Agamben também lhe parecesse aceitável. O juramento é tomado como marca da experiência em que o homem constitui-se como ser que fala; e o engajamento da própria vida na enunciação, como consagração do ser vivo à palavra. A capacidade discursiva dos homens – em que se radica toda vida política – surgiria “no momento em que o ser vivo, que se encontrou cooriginariamente exposto tanto à possibilidade da verdade quanto à da mentira, se empenhou em responder pelas suas palavras com sua vida, em testemunhar por elas na primeira pessoa”.³⁷ Esta posição auto-referencial parece estar em perfeita sintonia com a tentativa arendtiana de pensar a vinculação entre os homens sem o recurso a qualquer instância superior. O fundamento da linguagem – portanto, da comunidade política – é um lugar vazio.

O elemento decisivo que confere à linguagem humana as suas virtudes peculiares não reside no instrumento em si mesmo, mas no lugar que ele confere ao ser que fala, enquanto disponibiliza dentro de si uma forma de vazio que o locutor toda vez deve assumir para falar. (...) O homem é o ser vivo que, para falar, deve dizer ‘eu’, ou seja, deve ‘tomar a palavra’, assumi-la e torná-la própria³⁸.

Neste sentido, pensando o ato de jurar ‘em nome de Deus’, talvez possamos reler Derrida compreendendo que a *última instância* não se impõe sobre os homens como uma certeza definitiva e absoluta, mas é apenas mais uma – embora a mais

³⁵ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 64.

³⁶ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, pp. 66, 68, 79 e 82.

³⁷ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 80.

³⁸ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 82.

perfeita – das *contra-assinaturas* possíveis³⁹. Honig afirma que Arendt forneceria “uma forma alternativa de autoridade” para as comunidades modernas, cujo laço não seria firmado pela crença em divindades ou mitos, mas por “práticas linguísticas comuns”.⁴⁰ Mas se Agamben está certo a respeito do “nexo ético (...) que une as palavras, as coisas e as ações humanas”⁴¹ desde o passado remoto, seria preciso considerar se esta autoridade alternativa não estaria à disposição em toda promessa.

THE “PROBLEM OF ABSOLUT” IN THE FOUNDATION OF NEW POLITICAL COMMUNITIES: THINKING ARENDT BETWEEN DERRIDA AND AGAMBEN

Abstract: This essay is composed in three parts. First, it retraces the main arguments of Hannah Arendt’s *On Revolution* concerning what she names the “problem of Absolut” in the foundation of new political communities, mainly the way this problem emerges in the American Revolution. Then it shows the interpretation of Bonnie Honig, who seeks both confronting and reconciling the writings of Arendt and Jacques Derrida about the Declaration of Independence. Finally it suggests that the problem of foundation and permanence of communities can also be understood in the light of recent inquiries of Giorgio Agamben about oath as political principle.

Keywords: Absolut – foundation – confidence – community – performative.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do juramento*. (Trad.: Selvino Assmann). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

AUSTIN, J. *How To Do Things With Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. (Trad.: Denise Bottmann). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DERRIDA, J. “Declarations of Independence”. *New Political Science*, vol. 7, n.1, 1986, pp. 7-15. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/07393148608429608>. Último acesso: 09/10/12.

³⁹ Como indica o vocábulo *signature* do Dicionário Derrida, de Simon Wortham, “a validade da assinatura é sempre e tão somente concedida por força de sua comparabilidade com outra” (New York, London: Continuum, 2010, p. 181). O que é necessário para produzir o efeito desejado é a possibilidade de repetições sempre únicas, não uma assinatura original a partir da qual as demais seriam forjadas.

⁴⁰ HONIG, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida...”, p. 102

⁴¹ AGAMBEN, *O Sacramento da Linguagem*, p. 81.

_____. “História da Mentira: prolegômenos”. Estudos Avançados, vol. 10, n. 27, 1996, pp. 7-39. Disponível em: <http://www.scificircle.com/pt/87204/historia-mentira-prolegomenos/>. Último acesso: 31/08/13.

HONIG, B. “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”. American Political Science Review, n. 85, 1991, pp. 97-113.